

José Gómez Caffarena: Dulcificación antropocéntrica y fluidificación agápica de la metafísica

José Egido Serrano *

Profesor de Filosofía y escritor

E-mail: jesprof@hotmail.com

Recibido: 8 mayo 2013

Aceptado: 5 junio 2013

RESUMEN: A medio camino entre la ensayística y la investigación, el autor de este artículo nos ofrece una visión panorámica del magisterio filosófico del Padre José Gómez Caffarena. En un intento de comprensión de toda su obra, leída mediante una comprensión genético-histórico-biográfica, el autor nos describe y analiza cuatro etapas en su quehacer filosófico, cuatro Caffarenas; etapas que van desde la asimilación de la filosofía escolástica hasta una visión cercana a la filosofía de la postmodernidad: Eso sí, sin perder por ello sus raíces metafísicas y muy próxima a lo que en este artículo se denomina la fluidificación agápica, cristiana, en la que la vida de Cristo, por paradójico que pueda resultar a algunos filósofos, constituye su nervadura filosófica.

PALABRAS CLAVE: José Gómez Caffarena, filosofía escolástica, metafísica, Kant, evolución, inspiración cristiana y fluidificación del amor.

José Gómez Caffarena: Soothing words in an anthropocentric way and agape congestion of the metaphysic

ABSTRACT: Halfway between the essay and the research the author of this article offers a panoramic view of Father José Gómez Caffarena's Philosophical Mission. In an effort to understand the whole work, read through a genetic-historical-biographical understanding, the author describes and analyses four steps on his philosophical task, four *Caffarenas*; steps that go from assimilation of Scholastic philosophy to a closer view of Postmodern philosophy: without losing his metaphysic roots and very close to what is referred in this article as agape congestion, Christian, in which the life of Christ, although this may sound paradoxical to some philosophers, constitutes his philosophical rib.

KEYWORDS: José Gómez Caffarena, Scholastic philosophy, metaphysic, Kant, evolution, Christian inspiration and congestion of love.

* Es autor, entre otros libros, de *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena, Tomás de Aquino a la luz de su tiempo, ¿Dios? Un asunto no resuelto y Más que los gorriones. Una invitación posmoderna al cristianismo.*

**Caffarena, maestro, amigo
y escritor**

El día 5 de febrero de 2013, justo el día en que cumplía 88 años, fallecía el reconocido filósofo y teólogo jesuita madrileño José Gómez Caffarena. En los días inmediatamente posteriores se celebraron en su honor algunos actos de homenaje, empezando por el que tuvo lugar, incidental aunque muy cálidamente, el día siguiente en el Colegio Mayor Chaminade, con ocasión de la presentación, ya previamente convocada y, por tanto, inaplazable, de mi libro *Invitación posmoderna al cristianismo*. El día 7 tuvo lugar en la iglesia de los jesuitas de la calle Serrano de Madrid un funeral solemne, que contó con la asistencia de muchos compañeros suyos jesuitas, familiares, amigos, discípulos y una amplia representación de la comunidad filosófico-académica de la capital. En ese funeral el Provincial de Castilla de la Compañía de Jesús, P. Juan Antonio Guerrero, afirmó, entre otras cosas, que «encontrar a Caffarena nos ha enriquecido, nos ha abierto los ojos, nos ha hecho pensar y nos ha hecho mejores. Con frecuencia se nos ha quedado dentro como interlocutor y nos sorprendemos dialogando o discutiendo con él»¹.

¹ Puede leerse el texto completo de la homilía en http://www.infosj.es/index.php?option=com_remository&Itemid=65&func=fileinfo&id=250

Sería difícil encontrar un epigrama más elogioso y apropiado para las exequias de un filósofo, como era y pretendió ser siempre Caffarena.

Caffarena, ciertamente, deja atrás un buen elenco de discípulos agradecidos, de colegas que le respetan por su rigor y su honestidad intelectual, de compañeros que le han cuidado afectuosamente en los últimos años de su vida, de amigos y personas próximas que le querían. En definitiva, Caffarena deja, en el círculo de sus conocidos, una bastante universal buena memoria, resultado de una vida plena y fecunda. Como ser humano, Caffarena deja una honda huella intelectual y también emocional. Con su muerte desaparece también un muy destacado referente intelectual. Es de esto de lo que me propongo hablar en el presente artículo.

La herencia material de Caffarena, vinculado a la pobreza por voto y a la austeridad por talante o hábito moral, se reduce a unos pocos libros, carpetas y apuntes que conservaba junto a sí en su habitación. Pero lega a la posteridad, como resultado y testimonio de una vida dedicada exigentemente a la búsqueda intelectual, una amplia y densa producción: más de 20 li-

bros de diverso volumen y entidad (ninguno irrelevante), algo más de 130 artículos en revistas, unas 75 colaboraciones propias en obras colectivas (que testimonian su implicación comprometida en actividades e iniciativas comunes de reflexión e innovación) y otros veintitantos escritos breves e incidentales (en su mayor parte de presentación o introducción de publicaciones colectivas)². Si consideramos en toda su extensión toda esta amplia producción, y sobre todo si la desentrañamos en su profundidad, podemos decir que Caffarena destaca como pocos y deja tras de sí el resultado de una vida intelectual llena de análisis, elaboraciones y propuestas filosófico-teológicas que merece la pena que *todos* heredemos. Su legado, en el panorama del pensamiento español de los siglos XX y XXI, no es en absoluto desdeñable ni trivial ni irrelevante.

² En mi estudio *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998) puede consultarse (pp. 521-535) el elenco completo de la obra publicada por Caffarena hasta 1998. Después de esa fecha todavía han aparecido algunos artículos suscritos por él, y han visto la luz dos importantes libros más: *Diez lecciones sobre Kant* (Trotta, Madrid 2010) y, sobre todo, *El enigma y el misterio. Una Filosofía de la religión* (Trotta, Madrid 2007, 700 pp.).

Una obra que merece ser estudiada y rescatada

Desde la temprana publicación, siendo aún estudiante, de su primer artículo sobre Suárez³ hasta la aparición de sus clarificadoras *Lecciones sobre Kant*⁴ y su última gran aportación *El enigma y el misterio*⁵ transcurrieron más de sesenta años. Tiempo en el que Caffarena ha estado dedicado a trabajar como investigador, docente, divulgador y polemista en el difícil territorio de la Filosofía, cultivando sobre todo los espinosos temas relacionados con la Metafísica y la Filosofía de la Religión.

No podemos valorar en este artículo lo que su magisterio directo y personal (clases, seminarios, círculos de estudio, foros de debate, por no hablar de su participación sobresaliente en el *Foro sobre el hecho religioso*, el *Instituto Fe y Secularidad* y el *Seminario de Filosofía de la Religión* del CSIC) ha supuesto para la filosofía española, concretamente para la modernización del pensamiento cristiano-católico y para la apertura de puentes de diálogo del

³ Cfr. «Significado histórico de la filosofía de Suárez»: *Razón y Fe*, número extraordinario IV Centenario del nacimiento de Suárez (julio-octubre 1948), pp. 137-156.

⁴ *Op. cit.* en nota 1.

⁵ *Op. cit.* en nota 1.

mismo con la cultura secular. Nos centramos ahora exclusivamente en su obra escrita y publicada.

Al echar una mirada al contenido de esos múltiples escritos, sorprende enseguida, no sólo su inmensa, sistemática y metódica capacidad de trabajo, sino también su honestidad y responsabilidad intelectual, su capacidad de finura en los análisis, su penetrante rigor interpretativo, su constancia perseverante en el tratamiento de los temas clave de la metafísica, la epistemología, la antropología, la fundamentación de la moral y la Filosofía de la religión, su disposición a la incorporación flexible de las nuevas perspectivas que inciden sobre ellos, su admirable espíritu de tolerancia y de diálogo nunca con nadie enteramente descalificador. No resulta fácil encontrar entre nosotros otro autor que nos brinde una producción tan amplia de perspectivas y tan densa de inquietudes, contenidos y propuestas filosóficas en relación con el tema de la religión y de su inevitable, por más que a veces incómodo, último anclaje metafísico. Creo por ello que la aportación de Caffarena merece ser tenida muy en cuenta, estudiada y debatida. Con independencia de nuestro grado de adhesión o discrepancia con respecto a lo más concreto de

las posturas defendidas en el *corpus caffarenianum*, éste forma parte ya, pienso, de nuestro común patrimonio filosófico, una parte que conviene, como digo, estudiar y valorar; y que no estaría de más recopilar debidamente.

Mientras tal tarea se lleva a efecto, no está de más que quienes hemos leído atentamente todo (o casi todo) ese *corpus* aventuremos nuestras hipótesis interpretativas sobre el mismo, su sentido y su valor. Ello supone, a mi modo de ver, pronunciarnos sobre la evolución intelectual de Caffarena y sobre el alcance de la misma. ¿Ha contribuido de algún modo, y cómo, a la modificación del mundo intelectual que le nutrió en sus años de juventud y formación?, ¿qué ha aportado al mundo mental del catolicismo tradicional, reciamente neo-escolástico, del que partió?

Creo que *El enigma y el misterio* es su libro más importante, un libro tan polifónico y maduro que puede decirse con justicia que culmina casi todas las líneas de investigación filosófica exploradas por su autor. Considero que la mejor manera de entenderlo en su pleno sentido es mediante una comprensión genético-histórico-biográfica (es decir, mediante una consideración narrativa de la biografía intelectual de Caffarena que ponga esa obra en relación con todas las

anteriores y con las circunstancias históricas, sociológicas y biográficas de su autor, es decir, con su «mundo de la vida»⁶. Ahora, tras la muerte del maestro, el momento es propicio para reflexionar sobre la trayectoria filosófico-teológica de Caffarena, así como sobre los puntos de partida y de arribada de su itinerario intelectual. Para coadyuvar a tal tarea, me propongo en este artículo evocar, aunque sea muy condensadamente, los hitos fundamentales de ese itinerario, añadiendo luego una muy breve consideración sobre los que considero propósitos inspiradores, impulsos intelectuales e inspiraciones espirituales que pueden explicar de alguna manera el sentido final de la evolución vital e intelectual de Caffarena. Me mueve la

esperanza de poder suscitar el debate entre los conocedores de la obra de Caffarena y contribuir así a la reflexión y el diálogo acerca del significado (o los significados) de *El enigma y el misterio*, una obra que alberga grandes logros, quizá uno de los cuales –y tal vez no el menor– es que deja abierta gran cantidad de preguntas y no pocas perplejidades acerca de su objeto (nada menos, en último término, que aquel Sujeto al que solemos aludir con el sustantivo Dios) y de los vínculos que los humanos solemos establecer con ese referente, no sólo enigmático, sino también misterioso.

La trayectoria filosófica de José Gómez Caffarena

Para poder comprender y valorar en toda su amplitud el proyecto filosófico de Caffarena me parece necesario considerar, no sólo su amplitud, su volumen y su textura temática, sino también su evolución. Ésta abarca al menos tres épocas relativamente bien diferenciadas, aunque en mi opinión sería mejor hablar de cuatro⁷:

⁶ Esa inquietud genético-histórico-biográfica atraviesa y orienta ya todo mi estudio *Fe e Ilustración*, anteriormente mencionado, escrito precisamente en los años en que Caffarena estaba trabajando intensamente en la preparación y redacción de los materiales que dieron lugar, unos años después, a la aparición de *El enigma y el misterio*. Y alienta también otras publicaciones mías sobre la aportación caffareniana: Veáanse mis artículos «Tradición metafísica y criticismo ilustrado. La filosofía de JGC»: *Miscelánea Comillas* 55 (1997), 489-508, y «Metafísica, criticismo y Filosofía de la religión. La obra de JGC», en AA.VV., *Metafísicos españoles actuales*, Fundación F. Rielo, Madrid 2003.

⁷ Esta idea de un Caffarena IV, a añadir a los más indiscutibles Caffarenas I, II y III de las etapas anteriores, es la que quiero defender, al menos para su debate ulterior, en este artículo. He de decir

- a) la del *paso de su formación escolástica* (primero en la tradición jesuítica suareciana, luego en contacto con el neotomismo trascendental de raíz marechaliana) a la *determinación progresiva de los núcleos temáticos y enfoques más valiosos de la misma y a su apropiación depurada, personal y crítica* de unos y de otros, rechazando la adscripción a una escuela (y también, cada vez más, a la Escuela), siempre interesado por *hacer dialogar lo más valioso de esa tradición con las diversas formas de la racionalidad moderna* [es lo que podríamos denominar, si se me permite la expresión, el *Caffarena I*];
- b) la de la *elaboración compleja y laboriosa de una «metafísica postcrítica»*, es decir, de una metafísica que asume en lo fundamental

que ya la defendí, aunque con menos énfasis que ahora, en el marco del Seminario de Filosofía de la Religión del Instituto de Filosofía del CSIC que coordinaba el mismo Caffarena, eficazmente asistido por Tomás Domingo Moratalla, y que dedicó los cursos 2008-2009 y 2009-2010 a la lectura y la discusión de *El enigma y el misterio*. Fui invitado amablemente a exponer mis reflexiones y someterlas a debate en una de las sesiones conclusivas de ese Seminario, concretamente el 21 de enero de 2010, a la que ya lamentablemente, por motivos de salud, no pudo asistir el mismo Caffarena.

la crítica kantiana, su copernicanismo, su desplazamiento desde el anclaje en una razón especulativa demasiado soberbia al más modesto estatuto *postulado*, de condición de posibilidad teórica de la razón pura práctica; una metafísica –diríamos– que *camina junto a Kant* [este sería un *Caffarena II*];

- c) la de un Caffarena [llamémosle *Caffarena III*] que, asumiendo progresivamente el *primado de la razón práctica*, se interesa cada vez más apropiadoramente por las *formas de conciencia características de la modernidad* (el ateísmo, la secularización, la sospecha criticista, la hermenéutica crítica de los contenidos de la fe cristiana, la constitución de una moral autónoma, etc.) y va centrando todo su interés (y a la vez definiendo su propia posición filosófica) en torno a dos núcleos fundamentales que no puedo hacer sino enunciar con dos expresiones que son a su vez los títulos de dos libros de Caffarena: *El teísmo moral de Kant* y *La entraña humanista del cristianismo*, y
- d) *cabe hablar también de un Caffarena IV*. Y es el que descubrimos al leer *El enigma y el misterio*. Sería un Caffarena que se acerca, no sé si *más allá de Kant y del humanismo criticista* (el «idealismo

de la libertad»), primero al reconocimiento de la *diversidad de cosmovisiones* y la exploración empática de la *racionalidad interna* de las más importantes de las mismas, luego (o a la vez) a la *conciencia del hecho de la diversidad de religiones*, finalmente quizá a *formulaciones más relativistas y modestas de la propia conciencia humanista* (aunque entiendo que no, o no absolutamente, al abandono de la misma). Tendríamos, pues, un Caffarena que se muestra, en un cierto sentido, temática y espiritualmente *posmoderno*, aunque no se manifiesta explícitamente como tal y aun tendría resistencias para hacerlo, matizadas no obstante con una amplia sonrisa entre sorprendida y complaciente ante mi sugerencia a este respecto.

Para no quedarme en el puro formalismo de una simple, y quizás algo arbitraria, clasificación añadiré unas palabras, aunque han de ser muy sumarias, sobre los contenidos fundamentales de cada una de estas etapas (o quizá mejor, estratos) de la biografía intelectual de Caffarena⁸. Pido disculpas por

⁸ El lector comprenderá que en los próximos párrafos me remita de modo muy explícito, resumiendo algunos de sus desarrollos nucleares, a mi estudio

la quizá excesiva concisión de lo que voy a decir en el presente apartado.

- a) *Caffarena I: La transición desde la formación en el ámbito de la metafísica neo-escolástica a una conciencia filosófica-metafísica más abierta a la modernidad*

En la *Primera Parte* de mi libro sobre Caffarena analizo (o, mejor, sólo evoco en sus episodios principales) el nacimiento, desarrollo y crisis del movimiento neo-escolástico e intento explicar cómo se sitúa ante él el joven Caffarena, cuál es su formación y cuáles sus maestros, cuáles las concretas circunstancias que le inclinan a decantarse primero por una de las corrientes más abiertas y renovadoras de la metafísica neoescolástica, para enseguida marcar su propio y singular camino. En esa *Primera Parte*, que lleva por título «En el ámbito de la metafísica neo-escolástica», intenté poner de relieve lo que ahora me interesa subrayar: Caffarena no renuncia entonces (¡ni renunciará nunca por completo!) a un núcleo metafísico no muy extenso, que él considera permanentemente vigente,

sobre Caffarena ya citado, *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de JGC. ¿Qué otra cosa podría hacer?*

en la herencia filosófica cristiano-medieval. Es ese mínimo de referencia ontológicamente trascendente sin el que la fe religiosa resultaría, en su opinión, cognitivamente inconsistente. Así, el Caffarena I acoge como propio lo más valioso del tomismo una vez aclarado en su significado histórico (la entraña de la filosofía del ser del Aquinate y el anclaje de la misma en el lenguaje humano) y evita cuidadosamente desde sus primeros pasos dejarse encuadrar como suareziano a pesar del deseo de su maestro José Hellín, ni adscribirse luego a ninguna escuela (por ejemplo, la marechaliana) que lo constriñera o que facilitara definirlo a él en términos extrínsecos. Ciertamente hay mucho en el Caffarena I de la herencia escolástica, de pervivencia de puntos de vista que hunden sus raíces en las elaboraciones características de la filosofía cristiana medieval. Eso no obstante, recibe esa herencia con gran libertad y va subrayando cada vez más la necesidad de tomarse muy en serio las formas de conciencia filosófica de la modernidad.

Aun a riesgo de simplificar demasiado, cabe destacar de toda esta época la huella que indudablemente dejó en Caffarena su concienzudo paso por las *sutilezas metafísicas del suarismo*, escuela de la

que se desmarcó ya en la misma tesis doctoral, quizá por ver en ella un intelectualismo demasiado descarnado y una filosofía del ser demasiado mediatizada por debates de escuela. Es, en todo caso, el trabajo en su tesis doctoral sobre Enrique de Gante⁹ el que abre a Caffarena a considerar la real *dimensión histórica* de la metafísica cristiana medieval, con las varias herencias que en ella se entrecruzan para lograr una cierta armonía en la *inestable síntesis de Tomás de Aquino*. Caffarena valorará en la síntesis tomista el compromiso que en ella se logra entre el enfoque tradicional de la teoría de la iluminación agustiniana y el redescubrimiento averroísta de las virtualidades del abstraccionismo aristotélico; pero sobre todo destacará el entrecruzamiento, que también en ella se produce, entre una filosofía del ser de ascendencia neoplatónica (deudora sobre todo de Boecio, Proclo y el Pseudo-Dionisio y centrada en la problemática de la finitud y la infinitud o perfección) y otra de ascendencia aviceniana, dependiente más bien de una lógica de inspiración porfiriana y aun aristotélica y preocupada predominantemente por la contingencia y la necesi-

⁹ *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Analecta Gregoriana, Roma 1958, xii + 284 pp.).

dad¹⁰. Podemos decir, en todo caso, que la toma de conciencia del proceso histórico-filosófico que conduce a las formulaciones de Tomás de Aquino es un buen antídoto frente a afanes de sistema demasiado ingenuamente metafísicos y realistas.

Hay que destacar también la influencia que en estos años ejercieron sobre Caffarena (y concretamente sobre su valoración posi-

¹⁰ Caffarena ha dedicado, en el arranque de su dedicación a la filosofía, no poca atención al estudio de lo que podemos denominar el problema –central para la tradición escolástica– de la compleja composición ser-esencia en el ente. Este tema constituye, como he puesto de relieve en el capítulo 3.º de mi libro, el núcleo de los desarrollos de su tesis doctoral sobre Enrique de Gante (cfr. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante, op. cit.*, especialmente toda la parte 2.ª, pp. 65-156). A su investigación en otros filósofos escolásticos, sobre todo en Tomás de Aquino y Suárez, ha dedicado la mayor parte de sus estudios sobre historia de la metafísica, como puede verse, p. e., en «Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez»: *Pensamiento* 15 (1959), 135-154; «'Analogía del ser' y dialéctica en la afirmación humana de Dios»: *Pensamiento* 16 (1960), 143-174; «La noción tomista de ser como 'acto intensivo'»: *Pensamiento* 18 (1962), 63-76; «Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Santo Tomás»: *Razón y Fe* 167 (1963), 493-504.

va de algunos enfoques fundamentales del tomismo) los maestros de lo que he denominado, con Copleston, el *tomismo trascendental* (Lonergan y Lotz, sobre todo, en cuyos enfoques pervive, más o menos marcadamente, la herencia de Maréchal). Con ellos Caffarena tomó contacto cuando, en 1954, fue a Roma para realizar sus estudios de doctorado en Filosofía y con ellos convivió después un cuatrimestre cada curso desde 1965 hasta 1973 cuando formó parte del claustro de la Universidad Gregoriana. El contacto con este grupo fue determinante en la configuración del enfoque filosófico inicial de Caffarena, tan empuñado desde el principio en buscar asiento a la metafísica (y en ello podemos ver también la huella coadyuvante de Ortega) no sólo en la dimensión cognitivo-racional del hombre abstractamente considerada, sino en el hombre entero, en su consideración dinámica, tendencial y práctica, lo que en absoluto excluye la dimensión cognitivo-afirmativa, pero sí la entiende situada en el contexto global de lo vital. Caffarena finaliza su tesis señalando la necesidad de encarar con paciente atención la crítica kantiana a la metafísica y entreviendo en esa crítica la expresión quizá más viva de lo que ya él mismo considera «la herida del pensamiento moderno: la

escisión entre lo especulativo y lo vital»¹¹.

Ciertamente, el contacto con los tomistas trascendentales tuvo una considerable influencia en la evolución de sus ideas, aunque esa evolución ya había sido propiciada previamente por el talante abierto, renovador, de sus estudios de Teología (1949-1953) en Granada y Heythrop (Oxford, Inglaterra), y que contribuyeron decisivamente, según confesión propia¹², a la maduración de su conciencia religiosa y a la evolución correlativa de sus ideas teológicas y filosóficas. Podemos afirmar que en esos años cincuenta y primeros sesenta, en consonancia con la sensibilidad incipientemente emergente por doquier en ámbitos católicos a despecho de la comprensión cerrada de los más recalitrantes seguidores y promotores del neotomismo dogmático, va abriéndose paso y acrecentándose en Caffarena –como también en otros muchos– la conciencia de la necesidad de una *dulcificación y reblandecimiento del dogmatismo filosófico y teológico neoescolástico, un neoescolasticismo desvitalizado, formalista y rancieramente intelectualista, casi completamente alejado del lenguaje y las preocupaciones de la con-*

ciencia filosófica moderna. Son los años del final de la guerra fría, del papado de Juan XXIII, del concilio Vaticano II, del incipiente diálogo entre cristianos y marxistas, de las transformaciones intelectuales que aflorarán en mayo del 68 y de otras aperturas. Años en que empieza a producirse en los ambientes más inquietos de la Iglesia católica una fuerte evolución de la mentalidad hacia posiciones más receptivas con respecto a las corrientes filosóficas de la modernidad ilustrada. En esos años Caffarena, que llega en enero de 1957 a la Facultad jesuítica de Alcalá de Henares a enseñar Teología Natural, acomete ya la primera fase de la redacción de su trilogía metafísica. De ese esfuerzo hablamos a continuación.

b) *Caffarena II: La compleja articulación de una «metafísica post-crítica» consciente de su ineludible anclaje antropológico*

La *Segunda Parte* de mi estudio sobre Caffarena lleva por título «Una metafísica post-crítica». En ella he intentado recoger el contenido de su trilogía metafísica¹³,

¹¹ *Ser participado y ser subsistente, op. cit.*, p. 559.

¹² Cfr. *Fe e ilustración, op. cit.*, p. 20.

¹³ Se trata de las obras *Metafísica Fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969, 493 pp. (2.^a ed. corregida: Cristianidad, Madrid 1983, 508 pp.); *Metafísica Trascendental*, Revista de Occidente, Ma-

que constituye la parte más enteriza y trabada de la obra de Caffarena (y por ello mismo quizá también a la vez la más admirada y la más impugnable) antes de la publicación de *El enigma y el misterio*. He de referirme a ella ahora, aunque ha de ser de nuevo muy sumariamente.

«Una metafísica del sentido»: así definió acertadamente José Manzano hace ya casi cuarenta años lo que entendía ser el núcleo de lo contenido en los tres volúmenes de la obra magna que Caffarena publicó entre 1969 y 1973 en la editorial Revista de Occidente años¹⁴. Caffarena mismo, en un muy definitorio artículo de 1964 publicado en esta misma revista¹⁵, se había referido a la metafísica posible en nuestro tiempo como «una metafísica post-crítica», es decir, como aquella que, una vez abandonado todo ingenuo realismo dogmático y precrítico o bien todo intuicionismo ontologista e iluminado, es

drid 1970, 338 pp., y *Metafísica Religiosa* (2.ª parte de J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la Religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973, pp. 277-496).

¹⁴ Cfr. «Una metafísica del sentido (Reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena)»: *Pensamiento* 32 (1976), 181-204.

¹⁵ «El hombre como centro de la metafísica postcrítica»: *Razón y Fe* 169 (1964), 117-130.

consciente de su constitución como un *discurso humano*, hecho por hombres por más que *pretendiendo referirse a lo absoluto*. Había señalado también allí la imposibilidad de, una vez adoptado ese punto de partida, abandonar ya nunca ese fundamental y fundamentante anclaje en lo humano.

Para Caffarena, el difícil estado de ánimo en que, tras los envites críticos de la modernidad, es aún posible abordar las cuestiones metafísicas es la búsqueda de un equilibrio –inestable, pero necesario– entre conciencia de finitud y remitencia a lo absoluto. El discurso metafísico contiene –defiende Caffarena– un ineliminable momento de remitencia teórica a lo absoluto, pero en su justificación crítica encontramos siempre en último término no una evidencia en algún modo científica e incontrovertible, sino más bien una última *postulación humana de fundamento y de sentido*. Esa postulación se apoya finalmente en una *fe humanista* en que el hombre no puede estar últimamente abocado de modo necesario al sin-sentido. Ni en su actividad teórico-cognitiva ni en su vida práctica. En cuanto a la primera –argumenta Caffarena–, no se puede, en principio, declarar abocada al fracaso la pretensión de verdad que subyace a toda seria afirmación (tanto a aquella que logramos formular de manera ri-

gurosamente metódica y crítica como a aquella otra que pretende reflejar las evidencias más comúnmente compartidas). Pero, en todo caso, la necesidad del abordaje de cuestiones metafísicas se hace más inapelablemente presente en la segunda de las dimensiones aludidas: es decir, en las preguntas que surgen al hilo de una comprensión no superficial de la dimensión práctica del hombre. Preguntas sobre la última textura de la experiencia moral y sobre el sentido de la historia, sobre el carácter utópico y abierto de la dimensión desiderativa humana, sobre la irreductibilidad de ese núcleo último de libertad y subjetualidad que aparece incluso en la misma consideración de lo culturalmente producido cuando se lo contempla en su radicalidad constitutiva, es decir: justo como producido, y por tanto como siempre remitido causalmente a un *sujeto* de la acción que lo produce.

Así vemos al Caffarena de los largos años de elaboración de sus *Metafísicas* ir perfilando un *punto de partida fenomenológico* de su posición teórica, tan copernicano y alejado del dogmatismo realista como para resultar bastante típicamente crítico o postcrítico. Y a la vez le vemos trabajar en ofrecer ya una atenta relectura de la filosofía de Kant (de su criticismo así como también de su humanismo ilustra-

do y su teísmo moral) tan cercana a las inquietudes y problemas metafísicos como para que el mismo Caffarena pueda encontrar en ella una excelente exposición de lo que considera el –en cierto modo insuperable– *punto de partida* de su propia metafísica.

A partir de ahí, buscando una base de síntesis suficiente que no sitúe los enunciados metafísicos en el terreno de la pura actividad dialéctica de la razón, sino en el de la experiencia fenomenológicamente descriptible, intenta hacer pie en la constatación de comunes *vivencias metafísicas* (autenticidad y exigencia moral, inquietud radical, amor, libertad y admiración) a las que cree tener un acceso suficiente merced al análisis existencial. Se apoya, después, por una parte en una *epistemología de aceptación* que da por afirmable aquello que de algún modo se impone postular como última condición trascendental de lo real o como último horizonte de sentido del cumplimiento de la obligación moral, y, por otra, en una compleja *filosofía del lenguaje* en que adquiere relevancia central, más allá de los contenidos locucionarios, la misma fuerza ilocucionaria de la afirmación, su pretensión de verdad, es decir: la dimensión pragmática que está a la base de la misma constitutiva y fundamental referencia semántica de toda afirma-

ción a *lo que es y*, aún más allá (puesto que el *ser* es ya interpretación en el lenguaje humano), a *lo real*.

En cuanto al *punto de llegada* de sus *Metafísicas*, Caffarena, sin abandonar el marco de la reflexión trascendental, considera, en función de cuanto acabo de recoger en un resumen casi críptico de su argumentación, que, yendo más allá del Kant de la Primera Crítica, cabe dar un paso *ulterior a la caracterización* de lo Absoluto como el Ideal Supremo de la razón: En el límite (y como culminación también de una filosofía del ser inspirada en el complejo y difícil equilibrio que hemos visto se daba en la filosofía de Tomás de Aquino) cabe, en efecto –piensa Caffarena–, una *afirmación postulatoria* de lo Absoluto, a la vez Infinito y Necesario, como Hontanar y Fundamento de los entes, Transhorizonte a la vez fundamentador e inalcanzable, sólo expresable en una distorsión del lenguaje que refleje expresivamente (ya no representativamente) a la vez la consistencia real de lo participial y la irrestricción ideal de lo infinitivo: *Essens, Ipsum Esse Subsistens, el mismo Ser subsistente*.

La metafísica de Caffarena pretende recoger así no sólo la fuerza demostrativa de la teología filosófica cristiana, sino también, aun a ries-

go de dejar sus últimas expresiones muy cerca de lo puramente expresivo, de lo metafórico y aun de lo poético, cuanto de apofático está también presente en esa tradición filosófico-teológica (y concretamente en la ponderada teoría de la analogía del ser de Tomás de Aquino, que a su vez da cobijo –como es bien conocido aunque no siempre subrayado– a las reflexiones teológico-negativas y dialécticas del Pseudo-Dionisio).

Como vemos, tradición metafísica y criticismo ilustrado, bien representados respectivamente por Sto. Tomás y Kant, se dan cita reconciliadora al final de las *Metafísicas* de Caffarena, quien acaba haciendo suyo el conocido apotegma contenido en el Prólogo de la 2.^a edición de la *Crítica de la razón pura*: «hube de renunciar a la ciencia para dejar sitio a la fe»¹⁶. Así, Caffarena atribuirá, con Kant, a las afirmaciones metafísicas el difícil estatuto de la *fe racional*, entendiéndolas como *postulados* formulados en función de la *exigencia o necesidad de la razón* (*Bedürfnis der Vernunft*) de dar cuenta suficiente del conjunto de la experiencia humana. Una exigencia o necesidad cuyo cumplimiento no se impone ni tautológica, ni fáctica ni demostra-

¹⁶ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B, XXX.

tivamente, sino en virtud de una primordial pero sin duda frágil *fe en el hombre*. A favor de esa fe cabe, en todo caso, argumentar, y Caffarena jamás ha dejado de hacerlo en diversas claves y con diversos énfasis.

Explorando el posible contenido cognitivo trascendente de esa fe, Caffarena se detendrá siempre antes de sacar lo que considera un rendimiento desmedido e injustificado en atención al modesto y realista punto de partida: jamás pretenderá desarrollar, como hacen con profusión los metafísicos precríticos y dogmáticos, una completa *teoría categorial* que desemboque en el diseño de una *ontología intramundana*; ni acometerá nunca la construcción de un *sistema* racional clausurado y absolutizado. Se esfuerza –eso sí–, impulsado por un imperativo de coherencia, en argumentar a favor de una *cierta comprensión cosmovisional* cuyos ejes son la *participación* –entitativa y cualitativa– del Ser en los entes, la *inmanencia de la absoluta trascendencia*, el *panenteísmo* y, en el límite, el *primado ontológico de lo espiritual*. Más allá, Caffarena intentará todavía llevar a cabo con el máximo de empatía posible una reconstrucción filosófica del modelo racional implícito en la afirmación –hecha ya por el hombre religioso– de lo Trascendente como Misterio, y aun

Misterio personal y, por tanto, como Dios¹⁷. Para ello le habrá sido necesario ampliar el campo de la racionalidad filosófica para hacerla capaz de dar cuenta críticamente de la misma positividad histórica de la conciencia religiosa. En todo caso, las más estrictas afirmaciones metafísicas, referidas inequívocamente al horizonte del Ser y no sólo a la descripción de lo más evidente e inmediatamente humano, serán encontradas por Caffarena siempre históricas, tentativamente interpretativas, sólo válidas y verdaderas «en tanto en cuanto se reconozcan expresión de una exigencia que se revele constitutiva del sujeto individual y de la comunidad intersubjetiva»¹⁸. «Más que a conocer lo Absoluto –leemos en el último capítulo de *Metafísica Trascendental*– la metafísica nos conduce a conocer el mundo como la revelación de lo Absoluto»¹⁹.

¹⁷ Lleva a cabo este empeño con gran matización en su especulativamente ambiciosa *Metafísica religiosa*, igual que hará después, si no me equivoco, en *El enigma y el misterio*, aunque he de reconocer que mi impresión es que en este libro no sólo lo hace de manera menos asertiva, sino que acaba de algún modo replanteando esta cuestión.

¹⁸ «Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre»: *Pensamiento* 29 (1973), 337.

¹⁹ *Metafísica Trascendental*, p. 294.

A la vista de estos pronunciamientos tan explícitos, creo que no hace falta aclarar mucho qué quiero decir cuando en el título de este artículo hablo de la tarea inicial de Caffarena caracterizándola como una *dulcificación antropocéntrica de la metafísica*, es decir, como un limado de las aristas ingenuamente racionalistas y soberbiamente dogmáticas que caracterizaban a ésta en la época pre-crítica y pre-moderna, aristas justo que había intentado remarcar la restauración neoescolástica de finales del siglo XIX. La vasta perspectiva desarrollada por Caffarena en sus tres grandes tratados de los años 1968, 1970 y 1973 conserva a pesar de todo una ambición y un carácter tan inequívocamente metafísicos que resulta muy impugnable para quienes encaran el trabajo filosófico desde tradiciones escépticas y señaladamente para quienes encuentran inspiración en el enfoque crítico de Hume. Con ellos –parece suponer en sus *Metafísicas* un Caffarena dispuesto siempre a dialogar– sólo cabe buscar acuerdos de modo relativamente indirecto, y la estrategia de diálogo más acertada quizá sea poner sobre la mesa las perspectivas aportadas frente a Hume por el mismo Kant. Con posterioridad a la redacción y publicación de la trilogía metafísica, yo me aventuraría a afirmar que uno de los propósi-

tos más ambiciosos de *El enigma y el misterio* es quizá precisamente desbordar este planteamiento intentando desarrollar una línea de razonamiento más amable con modelos de racionalidad poco ambiciosos especulativamente o incluso escépticos, ligados más o menos cercanamente a las tradiciones empiristas aunque suficientemente acogedores de lo religioso. ¿Por qué estirar tanto el diálogo? Primero, porque esa es siempre la vocación del filósofo y del intelectual, como puso de relieve certera e insistentemente el amigo de Caffarena, José Luis López Aranguren. Pero además, como señalaremos a continuación, porque «en su entraña más profunda la oferta intelectual (y vital) del cristianismo, al menos tal como lo va entendiendo cada vez con mayor claridad el propio Caffarena, es la de un humanismo agápico, es decir, una preocupación prevalente por el hombre, hecha desde la *agápe*, el amor aceptador, comprensivo y comprometido con cada realidad humana y su concreta circunstancia».

Algo parecido podemos observar en relación a la impugnación que para todo el enfoque metafísico surge de las interpelaciones críticas de los *maestros de la sospecha*: Caffarena recomienda reiteradamente prestarles una constante y

empática atención, ya que nos pueden ayudar a ser conscientes de cuanto pueda haber de ilusión, de proyección o de construcción ideológica en las formas concretas, religiosas y/o metafísicas, de dar una respuesta al anhelo humano de sentido, de fundamento y de esperanza. Podemos y debemos, pues, acercarnos a esos autores con comprensión y dispuestos a aprender. Eso sí, siendo conscientes de que incluso bajo el lenguaje de la crítica se nos hace presente siempre de modo ineludible un *sujeto* de ese mismo lenguaje, bajo cuyos requerimientos de rigor crítico podemos quizá reconocer todavía una nueva (inevitable por constitutiva) exigencia de sentido, un ineliminable anhelo de fundamento crítico y el despliegue contrafáctico de un horizonte no enteramente desmentido de esperanza en la posibilidad de lo aún no realizado. Exigencia, anhelo y esperanza que de nuevo nos vemos abocados a acoger o a rechazar. En la *opción de sentido*, pues, empieza, y en ella también concluye en cierto modo, el esfuerzo rigurosa y críticamente constructivo llevado a cabo por Caffarena en su complejo y bien trabado *corpus metaphysicum*.

Vayamos, pues, ya a la penúltima etapa o estrato de trabajo de Caffarena.

c) *Caffarena III: A vueltas con la modernidad: ateísmo, hermenéutica y primado de la razón práctica*

A lo largo de los años 1970, 1980 y 1990 Caffarena puso un empeño muy considerable, continuado muy decididamente ya en el siglo XXI, en aceptar como un hecho e intentar comprender la crecientemente real configuración atea –o, en todo caso, agnóstica– de una parte relevante de las expresiones de la conciencia moderna; en asumir la necesidad que de ahí se deriva de llevar a cabo una larga y dolorosa autocrítica de su autoconciencia de creyente y una profunda revisión hermenéutica del cristianismo; en redefinir, por último, en términos más humildes los nuevos contornos de validez de las propias creencias más fundamentales, someter a debate público las razones de la propia permanencia en el sistema de creencias cristiano, exponer lo retenido como realmente valioso de éstas tras la depuración autocrítica y hermenéutica, y ofrecerlo como aporte no obviaable y fecundo para la necesaria y deseada construcción planetaria de un humanismo realmente ecuménico.

No es posible tampoco ahora resumir adecuadamente los resultados de todo este trabajo, pero sería igualmente inaceptable que no

intentara al menos señalar sus hitos principales. En la *Parte Tercera* de *Fe e Ilustración* he intentado analizar el encuentro de Caffarena con el *ateísmo moderno*, asistiendo, como digo, a su esfuerzo sostenido por tomárselo en serio, dialogar con él, escuchar sus razones y exponer ante él las razones de su propia discrepancia²⁰. Ese

²⁰ Queda testimoniado este esfuerzo muy claramente en *Raíces culturales de la increencia* (Fe y Secularidad, Madrid 1988, 48 pp.) y en una larga treintena de contribuciones. Habría que destacar quizá entre ellas: «Panorama del problema de Dios en la filosofía contemporánea»: *Revista de filosofía* (1966), 205-220; «Para el diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo»: *Razón y Fe* 173 (1966), 245-262; «Existencia humana y ateísmo»: *Pensamiento* 24 (1968), 9-24; «Hacia el diálogo con los no creyentes»: *Razón y Fe* 178 (1968), 159-168; «El logos interno de la afirmación cristiana del Amor Originario», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Convicción de Fe y crítica racional* (Sígueme, Salamanca 1973), pp. 369-391 [Debate en pp. 393-401]; «Las preguntas del creyente que 'dan razón de su esperanza'»: *Sal Terrae* 63 (1975), 786-793; «Fe para una época de crisis»: *Razón y Fe* 193 (1976), 113-126; «Conciencia crítica moderna y autocrítica cristiana»: *Misión Abierta* 73 (1980), 60-68; «Fe racional y existencia de Dios»: *Revista Española de Filosofía* (1981), 179-195; «Racionalidad de la opción por el Dios de Jesús de Nazareth»: *Iglesia Viva* (1983), 473-487; *Razón y Dios* (Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade, Madrid 1985, 79 pp.); «Ateísmo», en C. FLO-

esfuerzo, en función de su misma autenticidad, ha desplazado de hecho a Caffarena hacia una perspectiva menos especulativa y metafísica y hacia la incorporación creciente de los enfoques de las ciencias del hombre (sociología e historia, psicoanálisis, lingüística, hermenéutica). Es notable el trabajo llevado a cabo por él para lograr una *hermenéutica del cristianismo* capaz de ofrecer una visión purificada del mismo, a la vez histórico-críticamente solvente y antropológicamente relevante²¹.

RISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo* (Trotta, Madrid 1993), pp. 65-79; etc.

²¹ Quien esté interesado en este aspecto de la obra de Caffarena deberá remitirse sobre todo a su obra *La entraña humanista del Cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1984, 357 pp. (2.^a ed., Verbo Divino, Estella 1987, 304 pp.; 3.^a ed., *Ibid.*, 1988), aunque le asombrará, si consulta el elenco de sus obras, la gran cantidad de escritos que ha dedicado a este tema. Entre los más interesantes están, en mi opinión, «El Cristianismo y la Filosofía moral cristiana», en V. CAMPS (edit.), *Historia de la Ética* (vol. I, Crítica, Barcelona 1988), pp. 282-344), *Aproximación al misterio cristiano* (Fe y Secularidad, Madrid 1990, 48 pp.) y *Qué aporta el Cristianismo a la Ética* (Cátedra de Teología Contemporánea Chaminade, Madrid 1991, 94 pp.). También cabe destacar: «Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la Ética»: *Razón y Fe* 220 (1989), 481-498; «¿Hay una aporta-

Su peculiar *visión agápica* contrasta fuertemente con los perfiles de la visión más convencional y, al referirse al cristianismo como *formalismo del amor*, permite una comparación de la ética cristiana con el formalismo ético kantiano²², comparación en la que Caffarena no escamotea el problema teórico de la legitimidad de la apelación a la historia y aun a la mística por parte de la ética cristiana ni el de su pretensión de una última fundamentación argumentable en términos epistemológicos y antropológicos. Por otro lado, es particularmente digna de destacar la interesante reivindicación caffareniana del *criticismo kantiano y su inherente teísmo moral*, a los que considera como una aportación singularmente valiosa desde el punto de vista de la difícil convergencia entre la racionalidad

ción cristiana para un nuevo humanismo?», en J. MUGUERZA - F. QUESADA - R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Ética, día tras día. Homenaje a José Luis López Aranguren en su ochenta cumpleaños* (Trotta, Madrid 1991), pp. 187-199; «¿Qué es lo propio del 'Humanismo cristiano'?, en AA.VV., *Euroizquierda y Cristianismo. Presente y futuro de un diálogo* (Fundación Friedrich Ebert / Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1991), pp. 199-200; etc.

²² Cfr., sobre todo, los dos escritos citados en la nota anterior: *Qué aporta el Cristianismo a la Ética* y «El Cristianismo y la Filosofía moral cristiana».

moderna y los contenidos más depurados (y las actitudes básicas) de la fe religiosa²³.

²³ La obra clave de Caffarena a este respecto es *El teísmo moral de Kant* (Cristiandad, Madrid 1983, 247 pp.). Pero también merece ser tenida en cuenta otra larga docena de contribuciones, en las que va perfilando una interpretación del significado de la obra de Kant más polifónica de la que suele ser habitual y que permite recibirla como un activo muy valioso e incorporarla al desarrollo de una filosofía como la de Caffarena, vinculada al cristianismo, autocríticamente metafísica, pero seriamente atenta a las cuestiones éticas. Citemos, p. e., «Del 'Yo trascendental' al Nosotros del 'Reino de los fines'»: *Convivium* 21 (1966), 183-198; «Notas sobre 'fenómeno' y 'noúmeno'»: *Pensamiento* 23 (1967), 51-76; «Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?»: *Pensamiento* 34 (1978), 259-276; «La visión del mundo de Immanuel Kant»: *A Distancia* (UNED, Madrid 1987), ii-v; «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en J. MUGUERZA - R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica* (Instituto de Filosofía CSIC / Tecnos, Madrid 1989), pp. 43-63; «El 'teísmo moral' en la tercera Crítica kantiana»: *Miscelánea Comillas* 49 (1991), 3-22; «La Crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la Razón Práctica», en R. RODRÍGUEZ ARAMAYO - G. VILAR (eds.), *En la cumbre del Criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant* (Anthropos y UNAM, Barcelona 1992), pp. 13-27; «Estudio preliminar. Filosofía y Teología en la Filosofía de la Religión de Kant», en I. KANT, *La contienda entre*

Más allá de su interés por Kant, los textos de Caffarena de la época inmediatamente anterior a la publicación de *El enigma y el misterio* están marcados por su interés prevalente en las cuestiones que atañen a la razón práctica. En ellos queda planteada la posibilidad racional de considerar de una manera positiva la *aportación de la religión (y particularmente del cristianismo) al patrimonio común humano*; tanto desde el punto de vista moral y de su posible contribución al emerger de un humanismo ecuménico a escala planetaria, como desde perspectivas más teóricas referidas al debate acerca de la fundamentación (o justificación reflexiva) de la moral o a la discusión sobre el sentido de la historia y la posibilidad de un horizonte de esperanza.

d) ¿Un Caffarena IV?

Quizás es conveniente repetirlo ahora: La distinción que vengo haciendo de tres (o quizás cuatro) fases principales en la producción fi-

las Facultades de Filosofía y Teología (Debate / CSIC, Madrid 1992), pp. IX-LXIX; «La Filosofía de la Religión de I. Kant», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la Religión: estudios y textos* (Trotta, Madrid 1994), pp. 179-205; «Estudio preliminar», en I. KANT, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (La Disertación de 1770)* (CSIC, Madrid 1996, pp. IX-LVI) [edición de J. G. Caffarena].

losófica de Caffarena, a las que convencionalmente podríamos denominar Caffarena I, Caffarena II, Caffarena III y Caffarena IV, no tiene otro carácter que el de una propuesta que, a determinados efectos, me ha resultado funcional. No es necesario que señale que la vida no es nunca discontinua. Y que, quizás más apropiado que hablar de fases (diacrónicas), como dije en su momento, puede ser hacerlo de estratos (topográficos). Aunque sincronía y diacronía se complementan necesariamente en nuestro caso: Quizás más que de fases sucesivas que se van liquidando, debemos hablar de horizontes filosóficos nuevos que se van abriendo, capas temáticas que van concentrando sucesivamente la atención, estratos de intereses que se superponen, se entremezclan, se depuran y, en muchos casos, perviven transformados. Más, pues, que de acogernos a un esquema apriorístico autoimpuesto o de referirnos a una suerte de evolución previsible y necesaria, mi propuesta no pretende otra cosa que ayudar a articular un relato lo más completo (y complejo) posible de la bio-bibliografía de Caffarena que no omita dimensiones importantes ni unilateralice su interesante aportación intelectual.

El Caffarena IV sería –según yo lo concibo– algo bastante parecido a un Caffarena postmoderno. Este

sería el Caffarena del siglo XXI, que se habría manifestado sobre todo en *El enigma y el misterio*, y, aunque con cierta precaución, en diversos textos anteriores sobre pluralismo religioso²⁴. Sería un Caffarena, como antes he dicho, que, a partir de la constatación del hecho de la diversidad religiosa y cosmovisional, y animado a acoger esta diversidad –cabría subrayar que de forma coherente con una visión antropológica en la que la disposición agápica ocupa una posición central– se aventura a acercarse, *más allá de Kant y del humanismo criticista*, más allá pues del «idealismo de la libertad» (que seguiría siendo en todo caso –si no me equivoco– el hogar cosmovisional preferido), a la exploración empática de la *racionalidad interna* de las más importantes entre las cosmovisiones filosóficas (y las fes religiosas) alternativas, dando lu-

²⁴ Véanse, p. e., «Aceptación del pluralismo y firmeza de la fe»: *Communio* 5 (1983), 198-205; «Pluralismo y convicción»: *Pastoral Misionera* 167 (1989), 43-49; «El pluralismo socio-cultural como posibilidad y desafío para la fe», en AA.VV., *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana* (Mensajero, Bilbao 1990), pp. 17-33; «Vivencia de la fe y tolerancia»: *Pastoral Misionera* 192 (1994), 54-61; «Religión y tolerancia», en *Cultura de la tolerancia* (Seminario de Investigación para la Paz, Zaragoza 1996), pp. 51-70; «Religión y libertad»: *Miscelánea Comillas* 54 (1996), 375-391.

gar finalmente quizá a *formulaciones más relativistas y modestas de la propia conciencia humanista*, aunque entiendo que no en absoluto al abandono de la misma.

Personalmente confieso no tener todavía una respuesta clara a la cuestión de hasta qué punto *El enigma y el misterio* contiene importantes elementos de ruptura con lo que antes de él ha defendido Caffarena. Tuve el privilegio de leerlo cuando aún no era más que un montón de folios que cabía discutir y modificar, aunque ya su autor consideraba que estaba suficiente maduro para publicación. Capítulo por capítulo, con modestia pero también con firmeza y osadía, fui haciéndole a Caffarena mis observaciones críticas y planteándole las dudas y perplejidades que me suscitaba su texto. Me fue escuchando atenta y respetuosamente en varios encuentros que tuvimos a medida que iba yo leyendo un texto tan complejo. Todavía tengo las notas de esas conversaciones. Creo que él era consciente de que, aunque seguía defendiendo lo que para él siempre había sido lo fundamental (una epistemología abierta a las dimensiones metafísicas y una ética personalista de la libertad, la responsabilidad y la solidaridad, lo que da lugar bastante fácil y coherentemente a una «filosofía desde el sujeto humano y su bús-

queda del *sentido de la vida*»), dejaba abierto el camino a la contemplación de nuevos horizontes y, quizás sobre todo, a la comprensión y aceptación de *lo otro*, de lo otro en religión (las religiones no cristianas) y lo otro en cosmovisión y en filosofía de la religión (ya sea las «filosofías desde la asunción de la racionalidad total» o las «filosofías desde la prevalente evidencia de lo empírico»). Quizá no quepa de momento aclarar más esta cuestión, entre otras razones porque, dado el grado de matización con que siempre se pronunciaba y se comportaba Caffarena, me parece que, sea lo que sea de la cuestión del Caffarena IV, siempre quedará en él un reducto salvado del Caffarena III, y del II, y aun del I. Lo que constituirá la desesperación de algunos, el alivio de otros, y el acicate y la satisfacción de algunos pocos (entre los que me encuentro, como ha podido quedar suficientemente claro).

Desde luego, si suscito aquí la pregunta en torno a la conveniencia y oportunidad de hablar de un Caffarena IV, es porque creo interesante explorar la capacidad heurística de semejante propuesta, y quizá la mejor exploración posible es exponerla públicamente como cuestión a debatir. Ya lo hice hace tres años en la ponencia ante el Seminario de Filosofía de

la Religión del CSIC a que antes he aludido. Tenía entonces la esperanza de que los asistentes al mismo me ayudaran a clarificarla y –por supuesto– esperaba que también lo hiciera el mismo Caffarena. «Quizás no hoy, dije entonces, pero sí cuando él se sienta animado a abordarla con tranquilidad». La vida, quizá actuando sabiamente, no nos dio esa oportunidad.

Unos días antes de su fallecimiento fui a visitar a Caffarena al hospital. Estaba ya con respiración asistida, lo que le impedía comunicarse. Me reconoció e intentó decirme algo. Fue ya imposible. Le cogí la mano, le pregunté si tenía dolores, si sentía frío o tenía sed. Me hizo un gesto de que no. Le sonreí afectuosamente, me devolvió la sonrisa como siempre solía hacer. Intentó decirme algo de nuevo, pero fue imposible ya la comunicación verbal. Llegué a casa a la vez deshecho y consolado. Caffarena era y es mi maestro por encima de otros muchos. A él le debía y le debo conceptos, análisis, un estilo de pensar; palabras, en definitiva; lo que nos convierte en filósofos. Ahora ya no podía hablar, ni lo podría volver a hacer. Con su palabra él me había, nos había, abierto perspectivas nuevas sobre lo real, un rico universo de posiciones críticas en epistemología y metafísica, de justificaciones

antropológicas y fenomenológicas osadas, de reflexiones nada triviales sobre el mundo moral y el religioso... Habíamos hablado más de una vez de su comprensión agápica del cristianismo y de las enormes perspectivas, no sólo morales, sino también teóricas, que ella abría. Siempre él se interesaba por mis hijos y mi esposa, a los que había conocido y tratado muy afectuosamente cuando aún hacía vida social. Le queríamos. Se había hecho querer. Esa tarde despedí para siempre a Caffarena. No habían sido posibles las palabras, pero sí –si se me permite una herejía filosófica– algo más importante que las mismas palabras: la compañía, la presencia, la sonrisa, el contacto corporal, el gesto, la comunicación emocional... La filosofía es lenguaje y palabra. Nada menos, pero nada más.

Fluidificación agápica de la metafísica

Vayamos ya al último apartado anunciado de mi exposición. Ya ha quedado casi todo dicho o sugerido sobre el sentido de la evolución intelectual de Caffarena. Permítanseme, para acabar, unas brevísimas consideraciones, que tienen la pretensión de aclarar un poco más el título de la presente contribución.

Rüdiger Safranski, en su muy difundida biografía de Heidegger²⁵, habla de la *fluidificación de la metafísica escolástica* como una de las primeras tareas intelectuales, quizá para él la decisiva, que tuvo que acometer el gran filósofo alemán a la hora de emprender su vuelo extraeclesiástico para poder nadar en las aguas poderosas aunque turbulentas del vitalismo (predominante en la filosofía alemana de la primera década del siglo XX y hacia el que empujaban con fuerza irresistible Nietzsche, Dilthey, Bergson y Scheler, entre otros) sin necesidad de vaciarse del todo de la potente inspiración teórica que él sentía brotar de las fuentes originarias de su inquietud especulativa y metafísica, que se hallaban en lo que el mismo Heidegger denominó «el sistema del catolicismo» y su inherente «valor trascendente de la vida». Según Safranski, el estudio de Duns Escoto facilitó a Heidegger esa fluidificación y Husserl y la fenomenología le abrieron un cauce transitable.

Pienso que el concepto *fluidificación de la metafísica escolástica* puede servirnos, *mutatis mutandis*, para comprender mejor el conjunto de la producción intelectual que

²⁵ *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Tusquets, Barcelona 1997). Ver especialmente pp. 74-95 y 472-481.

nos ha legado Caffarena. En ello he insistido en las primeras páginas de este artículo. Ese concepto, sin embargo, no nos enseña cuál es, en el caso de Caffarena, el secreto motor de tal fluidificación. He recurrido, por eso, en el título del presente trabajo a introducir el adjetivo *agápico*. Creo sinceramente que es imposible comprender bien la evolución de Caffarena en las etapas que he denominado Caffarena III y IV sin prestar atención a su comprensión (y también su praxis) del cristianismo como un *formalismo del amor*, es decir, como un modo de pensar y de vivir según el imperativo de un amor generoso y universal (la agápe), referido narrativamente al misticismo de Jesús de Nazaret. Oigamos sus propias palabras, escritas al hilo de una evocación de Kant y de Bergson: «La más básica aportación cristiana a lo moral [...] es inseparable de la personalidad creativa que está en su origen y de su experiencia religiosa, tal como pueden captarse en los relatos de su vida y su palabra. Este reconocimiento conduce a valorar el pa-

pel insustituible de la *narración*; por lo que sería quizá una *ética narrativa* la que mejor podría dar cuenta de la *filosofía moral cristiana*. Conduce también a destacar, en la línea del *contenido* de esa experiencia extraordinaria, al *amor generoso y universal*. Lo cual cuadra con mi intento de presentarla como *formalismo del amor*»²⁶. Al final de *La entraña humanista del cristianismo* leemos: «Si creer en Dios significa... vivir a Dios como la profundidad del ser, que es Amor Originario, entonces significa también vivir a todo ser humano como un hermano»²⁷. Por supuesto esto es aplicable a los pobres y los maltratados de la sociedad, pero también a los colegas filósofos no tan propensos a la metafísica como a uno le gustaría que fueran. Estamos, ciertamente, muy lejos de la metafísica neo-escolástica, quizá justo en el núcleo, no sólo de su *dulcificación antropocéntrica*, sino también de su *fluidificación agápica*. ■

²⁶ «El Cristianismo y la Filosofía moral cristiana», *op. cit.*, p. 327.

²⁷ *La entraña humanista...*, *op. cit.*, p. 290.